

CAPÍTULO 11

Tecnologías del cuidado del mundo¹

JAVIER DE LA HIGUERA ESPÍN

[En [Sáez, L./Pérez, P./Hoyos, I. \(eds.\), *Occidente enfermo. Filosofía y patologías de civilización*, München, GRIN Verlag GmbH, 2011](#), pp. 203-221]

1. EL DISPOSITIVO MUNDO

El título “tecnologías del cuidado del mundo” pretende hacer ya desde el comienzo un guiño a las “tecnologías del yo” foucaultianas: de modo análogo a como podemos hablar de unas prácticas orientadas al cuidado de sí, cabría imaginar unas prácticas o artificios encargados del cuidado del mundo. En principio, se pueden encontrar algunas analogías entre ellas: al igual que una práctica como la escritura —cuyo ejercicio en el estoicismo antiguo ha sido, como se sabe, estudiado por Foucault— sirve a la edificación y cuidado de sí mismo (*epimeleia heauton*), las tecnologías del cuidado del mundo serían prácticas que servirían a la configuración y cuidado de éste. De la misma manera que el sí mismo que se cuida no es anterior al cuidado sino precisamente aquello que él hace posible, el mundo que esas tecnologías deben cuidar no les preexiste sino que sólo gracias a ellas se constituye. Evidentemente, no se trata aquí del problema ecológico —por otra parte de suma importancia— de conservación del mundo desde el punto de vista medioambiental. Esas

¹ Universidad de Granada. jdelahiguera@ugr.es

prácticas, tanto a nivel individual como a nivel mundial, no son meros instrumentos a disposición de un sujeto que se sirve de ellos sino, al contrario, son modos de subjetivación que hacen posible una auténtica experiencia en la que el sujeto se forma y transforma, sea el sujeto individual, sea —permítaseme la expresión— el sujeto mundial. Aquí la analogía llega a su límite y exige una justificación que, además, nos introduce de lleno en el problema: al igual que el sí-mismo se define por ser una relación consigo que no está dada sino que tiene que hacerse en el ejercicio y la experiencia, es decir, se define como sujeto y no como presencia sustancial, el mundo no es mundo salvo si es capaz de hacer mundo, es decir, si encierra dentro de sí (un sí-mismo que es para-sí), no una presencia o realidad sustancial, sino la capacidad de hacerse lo que es, es decir, de hacer mundo. Sujeto y mundo son, sobre todo, la posibilidad abierta de subjetivarse y de mundanizarse, respectiva y mutuamente: la subjetivación del sujeto sólo es posible —como sabemos después del movimiento fenomenológico— como mundanidad y la mundanización del mundo acontece hoy día —como también sabemos ya después de tantas catástrofes del sentido del mundo— como efectividad de un mundo que es su propio sujeto, un mundo que no tiene sujeto, ni sustancia, ni sentido, sino que es su propio sujeto, su propia sustancia, su propio sentido². Esa respectividad y ese intercambio o mutualidad, el acontecer como posibilidad abierta e indeterminada de subjetivación-como-mundo y de mundanización-como-sujeto, parecen definir el espacio común de las tecnologías del cuidado.

Permítasenos designar ese espacio común con el término un tanto provocador de “dispositivo”. En principio podría entenderse de un modo indiferenciado como el *Gestell* heideggeriano o también como el *dispositif* foucaultiano-deleuziano. Y aclaremos lo que se encierra en esa in-diferencia algo oscura. Giorgio Agamben ha llevado a cabo la genealogía del dispositivo y ha descubierto su herencia teológica: nuestro “dispositivo” traduce la *dispositio* divina de que habló la edad media y ésta, a su vez, traducía la *oikonomía* de Dios de la que hablan los primeros teólogos, y que designa la manera en que Dios organiza su casa o el mundo que creó. Esa actividad de administración o gobierno se entiende *en tanto que* distinta de la naturaleza unitaria e inmóvil de Dios. De ahí se deriva la fractura que separa y reúne en Dios el ser y la *praxis*, su naturaleza y su operación, separación que expresa el ser uno y múltiple de Dios en la Trinidad y que nos ha dejado en herencia una disyuntiva entre

² Jean-Luc Nancy ha planteado la cuestión de un modo muy sugerente: “...el rasgo decisivo del devenir-mundo del mundo, si puede decirse así —o bien del devenir-mundo del conjunto antes articulado y escindido en naturaleza-hombre-Dios— es el rasgo por el cual el mundo se aleja resuelta y absolutamente de todo estatuto de objeto para tender a ser él mismo el ‘sujeto’ de su propia ‘mundialidad’ —o ‘mundialización’.” Nancy, J.-L., “*Urbi et orbi?*”, en *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002, p. 33. Se podría abrir aquí un largo paréntesis —que sólo quisiera indicar y no desarrollar— acerca de cómo el motivo del mundo como sujeto de sí o sin-sujeto remite, según Nancy, a un acontecer autodesconstructor del cristianismo o del monoteísmo (*ibid.*, pp. 32-33, 38-40). Es quizás el mismo motivo que un pensador como Carl Schmitt —para quien el cristianismo representa algo muy distinto y hasta opuesto— denuncia como el “carácter absoluto de lo no absoluto”. Schmitt, C., “La situación actual del problema: La legitimidad moderna”, en *La tiranía de los valores*, Granada, Comares, 2010, p. 69.

physis y *praxis*, entre ontología y política, de la que sólo empezamos ahora a reponernos — es quizás una de nuestras enfermedades de civilización—. El dispositivo es el lugar donde esa separación forma unidad paradójica, lugar por tanto ontológico-político que define en gran medida nuestra contemporaneidad —que empezamos ahora no sólo a teorizar sino a poder problematiza teórica y prácticamente—. Lo que este análisis de Agamben deja claro es que la actividad u operación que designa el dispositivo se define *precisamente* por estar separada de la naturaleza o esencia: actividad que no está fundada en el ser³. Lo que caracteriza precisamente el acontecer único del mundo-sujeto y permite entenderlo como dispositivo es más una irrealidad que una realidad preexistente (sustancia, presencia), una irrealidad puesta en marcha, un movimiento. La *res ipsa et ultima* del dispositivo es el movimiento puro de subjetivación y mundanización. Ese movimiento, como dice Foucault, “...marca efectivamente en lo real lo que no existe”, haciendo que “...lo que no existe (la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, etc.), devenga algo, algo que sin embargo sigue sin existir”⁴. En un lenguaje existencial que no es el de Foucault en la frase anterior —pero que está más cerca del campo semántico que quisiera desplegar aquí— podríamos decir que se trata de cómo el tránsito de nada es lo que hace que algo emerja o acontezca como cosa existente, es decir, transida de nada.

El terreno común al mundo como mundialidad (sujeto de sí mismo) y al sujeto como exposición en el mundo y como mundo (podríamos utilizar para ello la expresión “mundanidad”: mundialidad y mundanidad, entonces, como los dos aspectos del dispositivo), es un movimiento: la existencia. Jean-Luc Nancy ha hablado, en este sentido, de un “existencial mundial”: la existencia no es privativa del *Dasein*⁵. Las tecnologías del cuidado son modos en que la existencia mundial se cuida *de sí desde sí* misma. La posibilidad de la caída viene dada en la misma realidad del mundo-sujeto, precisamente en tanto que forma dispositivo: la posibilidad de que el sí-mismo actúe de modo que renuncie a su

³ “De cierta manera, los ‘dispositivos’ de los que habla Foucault están articulados en esa herencia teológica. Pueden reconducirse a la fractura que separa y reúne en Dios al ser y a la praxis, la naturaleza (o la esencia) y la operación por la cual Él administra y gobierna al mundo de las criaturas. El término *dispositivo* nombra aquello en lo que y por lo que se realiza *una pura actividad de gobierno sin el medio fundado en el ser*. Es por esto que los dispositivos deben siempre implicar un proceso de subjetivación, *deben producir su sujeto*”. Agamben, G., “¿Qué es un dispositivo?”, en *Sociológica*, año 26, n° 73 (mayo-agosto 2011), p. 256 (subrayado mío). No obstante, Agamben plantea en este texto una partición de clases de entidades que no parece del todo convincente: los seres vivos o sustancias, los dispositivos que pretenden captar o apropiarse de ellos y los sujetos, definidos por la forma de relación que se produce entre los vivientes y los dispositivos. Y un programa tampoco en principio claro: una liberación de lo apropiado por los dispositivos y su devolución al uso común. Según la hipótesis que aquí se presenta, los dispositivos no dejan ningún ámbito inmaculado fuera de ellos: no hay afuera de los dispositivos, ellos son la exterioridad absoluta del acontecer o existencia. El programa terapéutico no podrá pretender una salvación absoluta con respecto a los dispositivos sino un cuidado de los mismos —de la existencia del existir.

⁴ Foucault, M., “Leçon du 10 janvier 1979”, en *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Hautes Études / Gallimard / Seuil, 2004, p. 21.

⁵ Cfr. Nancy, J.-L., *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, p. 37; *La création du monde ou la mondialisation*, op. cit., pp. 58-59, etc.

mismidad de sujeto o de que el mundo se convierta en inmundo. El dispositivo, como unidad paradójica de lo sin-relación: la acción y su *arché*, el *operari* y el *esse* (“relación de la no-relación”, según Blanchot; “síntesis disyunta”, según Deleuze), en ese caso, se convierte en sistema de gestión de lo objetivamente existente. El mundo-sujeto *deviene* entonces una unidad ordenada a un fundamento asegurador de su realidad y determinador de su acción: ontificación del dispositivo. Podríamos estar en el presente muy cerca de esta cosificación en lo que podríamos llamar un dispositivo de control —correspondiente a lo que Deleuze ha denominado “sociedades de control”—.

Al caer, la existencia, la única y soberana existencia, se desliza fuera de sí misma en el régimen general de las cosas, supuestamente al margen del dispositivo, como un simple afuera sin interior, exposición acabada de sí —de un sí-mismo sin mismidad—⁶: la existencia caída es la que no puede abrir en la exterioridad un pliegue de interioridad, de auto-referencia o autonormatividad, un *habitus*. Cese del movimiento puro. Pero el afuera sin interior de las meras cosas es *realmente* una cerrada y compacta masa cuyo interior está saturado e inmóvil. La mera cosa es la supuesta mismidad sin relación a sí, sin exterioridad interior, que pretende ser sin ex-sistir, sin exponerse a su nada constitutiva. La existencia caída es la que encuentra su mismidad en una supuesta exterioridad con respecto a los dispositivos que *son* el mundo: finitud salvada, curada, librada de su infinita finitud.

Es importante reparar en que una idea terapéutica de la filosofía tiene aquí su punto de partida y su ámbito. Toda filosofía sería terapéutica en este sentido: nos cura de caer en la relativización de la absoluta finitud de la existencia finita. La raíz del asombro filosófico, la “maravilla de las maravillas” de descubrir que el ente es, es la experiencia fáctica de esa absolutez —el absoluto contenido en lo finito—, la existencia como creación de sí y criterio último. Su gratuidad es el hecho trascendental del mundo, objeto y problema del pensamiento. Jan Patočka habla, en este sentido, de una “filosofía de la amplitud” —que sería la filosofía *como tal* en su núcleo ontológico irrenunciable—⁷: aquella que descubre, toma conciencia y se enfrenta a ese *factum* radical de que la vida es soberana y que, por tanto, no hay salvación posible para ella. Es eso lo que quiere decir que el mundo sea su propio sujeto, o que el mundo *no tiene* sentido sino que *es* su propio sentido⁸. La terapia del mundo —de la existencia, es decir, yo y mundo— es consciente de “...la necesidad para la vida de llevar en todo momento todo el peso del mundo” y no pretende librarse de él salvándolo o curándolo. La terapia específicamente filosófica, a diferencia de otras terapias,

⁶ Sobre esto son obligatorias las bellas páginas de Jean-Luc Nancy en “*Res ipsa et ultima*”, en *La pensée derobée*, Galilée, pp. 179 ss.

⁷ Véase Patočka, J., “Equilibre et amplitude dans la vie” y “La position de la philosophie dans et en dehors du monde”, en *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, Grenoble, Millon, 1990.

⁸ Es la formulación de J.-L. Nancy en “La fin du monde”, en *Le Sens du monde*, Paris, Galilée, 1993, pp. 13-20: “...mientras que el mundo estaba en relación con lo otro (con otro mundo o con un autor del mundo), podía *tener* un sentido. Pero el fin del mundo es que no hay ya esa relación esencial y que no hay ya esencialmente (es decir, existencialmente) más que el mundo ‘mismo’. De modo que el mundo *no tiene* sentido, sino que *es* el sentido.” (*ibid.*, p. 19).

⁹ Patočka, J., “Equilibre et amplitude dans la vie”, loc. cit., p. 35.

busca en la misma facticidad finita donde la vida se realiza, el movimiento infinito de autotranscendencia inmanente que continuamente la repone de sí misma¹⁰. Y en ello, es una terapia irreductible a cualquier otra, casi diríamos inconmensurable con ninguna: la vida quiere salvarse y no puede aceptar esa verdad insoportable de su propia soberanía; terapia heroica, la filosófica, que para curar la vida debe alzarse contra sus intereses concretos¹¹. Tan fuerte es el deseo de la vida actual de salvarse, que el mundo casi ha dejado en el presente de hacer mundo. Decirlo o mostrarlo sólo sería posible desde afuera, invirtiendo el mundo —es quizás lo que define a la filosofía desde Platón hasta Hegel y más allá: “Philosophie ist die verkehrte Welt”, es decir, ontología.

2. ¿QUÉ ES EL PRESENTE?

Pero no hay afuera del mundo. El mundo es absoluto. La filosofía sólo puede hacer y decir el mundo desde dentro de él. Si, como afirma Patočka, no hay analogía alguna entre el lenguaje de la filosofía y el mundo¹², lo que condena a la filosofía al combate contra el mundo mismo, sabemos al menos que esa lucha no nos permitirá salir de él. Combate contra el mundo en el mundo, ¿no es esa la constante de la existencia histórica humana? La lucha del mundo contra el mundo es el presente y es el lugar de la ontología: la exterioridad que habita interiormente el mundo y que le permite hacer mundo. Lugar en que existe la filosofía y en el que opera, lugar, pues, ontológico-político, en el centro mismo del dispositivo. Y lugar terapéutico: la terapia filosófica lo es siempre del mundo, no de los individuos, ni de las sociedades. No es psico- o socio- sino ontologo-terapia —terapia ontológica de lo ontológico—. Es la terapia mundana del hacer-mundo del mundo, la

¹⁰ Ese movimiento de trascendencia inmanente que es exactamente el de la filosofía en su definición ontológica en el *Banquete* platónico, es descrito en todos sus pliegues por Georg Simmel en “Die Transzendenz des Lebens” (1918), traducido como “La trascendencia de la vida” en *Reis*, 89/00, pp. 297-313.

¹¹ “Es peligroso para la vida comprender su soberanía interna; la orientación espontánea de la vida la hace salir de ella misma, la lleva a quedarse junto a las cosas, a los objetivos, a los modelos”. Patočka, J., “La position de la philosophie dans et en dehors du monde”, loc. cit., p. 21. “La vida sigue su curso ingenuo mientras proyecta su soberanía interna delante de sí como realidad mundana. En otros términos: la vida ingenua siempre tiene dioses a los que se ofrece y que pueden salvar su finitud fáctica.” (*ibid.*, p. 22). “La existencia (*être-là*) del héroe, su ser en el mundo, en el instante, no espera ninguna confirmación, ninguna continuación en un más allá. El heroísmo asume la finitud propia. (...) Para concluir, quizás podríamos formular el ideal de una filosofía soberana bajo la doble especie de una filosofía del heroísmo y de un heroísmo de la filosofía.” (*ibid.*, p. 25).

¹² “...la imposibilidad para el filósofo de demostrar su verdad a los otros. Quienes entienden la filosofía de una manera que excluye a priori toda comprensión, no ven en sus argumentos más que elementos en apoyo de las propias tesis de la filosofía. (...) De ahí también la dificultad del filósofo cuando tiene que decir qué es la filosofía misma: ‘efectivamente no es un saber que, como otros, pueda de ninguna manera formularse en proposiciones’ (Platón, Carta VII, 341 c). ¿Cómo demostrar algo sin análogo *en el mundo* y que, en su proyección mundana, está manchado por la relatividad común a todas las cosas humanas? También el *silencio* deviene una modalidad de la respuesta filosófica”. *Ibid.*, p. 17.

operación —técnica— que puede cuidar de que el movimiento de la existencia, esa pequeña exterioridad cuya pulsación hace respirar al mundo, no cese.

El objeto-problema de la filosofía es el mundo como lucha consigo mismo, interioridad absoluta en la que puede abrirse un afuera. La “ontología del presente” foucaultiana no expresa otra cosa: una relación sagital del presente consigo mismo, el movimiento de una certera flecha, que viniendo de una absoluta lejanía y dirigiéndose a ella, atraviesa “el corazón del presente” —según la conocida metáfora de Habermas sobre el Foucault “ilustrado”—, y lo abre a la diferencia que él mismo es, lugar de apertura del mundo. Es también el sentido del diagnóstico foucaultiano, tal como claramente fue delimitado en sus contornos metodológicos en *La arqueología del saber* (1969): mostrar que “somos diferencia”¹³. Era precisamente la importancia que Foucault llegó a concederle en algún momento al estructuralismo. Ese presente cuya mismidad está separada de sí es el lugar del dispositivo. Deleuze ha visto cómo el dispositivo foucaultiano designa precisamente ese espacio de no-universalidad, de apertura a la novedad y de una actualidad en la que se reúnen “líneas de estratificación o sedimentación y líneas de actualización o creatividad”¹⁴. En el acontecer presente se produce la desconexión del operar con respecto al ser (la nada-como-razón o el in-fundamento), lo que hace posible la génesis ontológica. Lugar de eventualidad en que surge eventualidad, creación continua del mundo en cada singularidad, que se dispone como co-origen absoluto del mundo¹⁵.

La terapia filosófica del mundo trabaja en el presente y pertenece a él pero, al mismo tiempo, está a distancia de él. Su lugar de trabajo es precisamente ese espacio de no-coincidencia del presente consigo mismo. Eso que Nietzsche ha llamado lo inactual o intempestivo (*Unzeitgemäß*): una forma de actuar *dentro* (*in*) del presente *contra* (*gegen*) él y *por encima* (*auf*) de él¹⁶. En un bello texto, “¿Qué es ser contemporáneo?” (2006)¹⁷, Agamben ha construido con más detalle ese concepto de un presente inactual, llamándolo “contemporaneidad”. Además de aunar la pertenencia y la distancia, la contemporaneidad es la actitud o modo de relación con el propio tiempo de quien, al fijar la mirada sobre él, no ve ya sus luces, a menudo cegadoras y ocultadoras de su singularidad, sino sus sombras.

¹³ Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 172-173: “El diagnóstico así entendido no establece la constatación de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser un origen olvidado y encubierto, es esta dispersión que somos y que hacemos.”

¹⁴ Deleuze, G., “¿Qué es un dispositivo?”, en Balibar, E., Deleuze, G. y otros, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 161 (texto recogido después en el libro *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, 2003). Ver también Deleuze, G., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 113-114. Allí distingue entre el presente y lo actual, asimilando este último a lo inactual nietzscheano y el presente a lo real-positivo.

¹⁵ Sobre ello, ver Nancy, J.-L., *Être singulier pluriel*, op. cit., pp. 22, 35, 106, etc.

¹⁶ Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999 (ed. G. Cano), p. 39 (original alemán: Nietzsche, F., *Werke in drei Bänden*, München, 1954, Band 1, p. 210; en <http://www.zeno.org/nid/20009229833>).

¹⁷ Publicado en http://www.ddooss.org/articulos/textos/Giorgio_Agamben.htm (trad. de Cristina Sardoy).

Contemporáneo es quien sabe ver “la sombra de su tiempo” y puede percibir en ella algo que le interpela, una exigencia o urgencia que late en su propio interior pero como viniendo de muy lejos: “percibir en la oscuridad del presente esa luz que trata de alcanzarnos y no puede: eso significa ser contemporáneos”. El presente así percibido como contemporaneidad está fracturado, es a la vez nuestro tiempo y lo más distante. De manera, dice Agamben, que la actualidad “...incluye dentro de sí una pequeña parte de su afuera”, señal de una “proximidad con el origen”. De ahí que la vía más directa de acceso al presente sea, según Agamben, la arqueología. La fractura del tiempo es, en el presente, el lugar vacío o afuera en que una cita inédita entre los tiempos es posible, donde cabe que el propio presente se reactualice creadora u originariamente¹⁸.

Agamben se refiere explícitamente a lo inactual nietzscheano y, de pasada, cita a Foucault y Benjamin pero su fuente, de modo bastante patente, es también Heidegger. Recordemos su discurso de 1955, titulado *Gelassenheit* (serenidad). Allí, tras un diagnóstico sobre el mundo actual como dispositivo (*Gestell*) técnico, Heidegger propone una actitud que permita evitar la servidumbre sin remedio a esa realidad devenida total. Esa actitud es la serenidad, en su copertenencia con lo que llama “la apertura al misterio” (*Die Offenheit für das Geheimnis*)¹⁹. No es necesario interpretar esta constelación semántica de modo místico aunque sí de modo ontológico —según una ontología, como la que intentamos reconstruir desde el principio, de los acontecimientos—. La frase principal —“La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen”, según la traducción española— puede traducirse más ajustadamente, según la propuesta de Reiner Schürmann, como “El dejar-ser destinado a las cosas y la apertura como respuesta (*en faveur de*) al misterio se pertenecen el uno al otro”²⁰. El sujeto de la serenidad o dejar-ser, así como de la apertura, no es el ser humano. Unas líneas antes de la frase citada, Heidegger había dejado claro con respecto a la técnica que dejar-ser lo que es significa decir, al mismo tiempo, sí y no al presente: sí, porque es el lugar al que pertenecemos nosotros mismos, es la realidad presente del mundo; no, porque esa realidad presente no agota lo que somos —habría que decir: “no agota la diferencia que somos”—. El dejar-ser es la serenidad (aquí resuena la cercanía del *Gelâzenheit* de Eckhart y la *apatheia* estoica) o indiferencia con respecto a esa realidad presente en particular. Esa actitud no designa una mera posición del sujeto porque lo que en ella se traduce —lo que se corresponde o lo que le copertenece— es la estructura misma

¹⁸ “...el contemporáneo no es sólo quien, percibiendo la sombra del presente, aprehende su luz invendible; es también quien, dividiendo e interpolando el tiempo, está en condiciones de transformarlo y ponerlo en relación con los otros tiempos, leer en él de manera inédita la historia, ‘citarla’ según una necesidad que no proviene de su arbitrio, sino de una exigencia a la que él no puede dejar de responder”. (p. 5).

¹⁹ Heidegger, M., *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1988 (trad. de Y. Zimmermann), p. 28.

²⁰ Cfr. Schürmann, R., *Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands traduits et commentés par Reiner Schürmann*, Paris, Rivages Poche, 2005, pp. 293-318. No puedo entrar aquí en la comparación entre Heidegger y Eckhart, en la que se demora Schürmann, ni siquiera en lo que esa comparación puede aportar al esclarecimiento del problema estrictamente ontológico, al margen del significado del fenómeno místico.

de la donación: la apertura como respuesta al misterio es la duplicidad de presencia/ausencia que acompaña a toda fenomenalidad. “He aquí —interpreta Schürmann— propiamente el misterio: algo que se desvela velándose”²¹: el mundo presente oculta con su misma presencia los mundos no presentes; la presencia es, al mismo tiempo, la ausencia de lo que se presenta. El mundo técnico, dice Heidegger, puede “...fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegarlos de tal modo que un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el *único* válido y practicado”²². Esa es la esencia del misterio: “lo que así se muestra y al mismo tiempo se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio”²³. La copertenencia de serenidad y misterio señalan, además, hacia la posibilidad de una renovación del mundo²⁴. Se trata de la misma intuición que alimentaba la idea de contemporaneidad en la que antes ubicábamos el lugar del cuidado del mundo. Cuidar el mundo significa atender a esta dualidad de sí y no, que el presente encierra, en tanto que lugar ontológico-eventual.

3. EL JUEGO DEL MUNDO

Agamben ponía el ejemplo de la moda como expresión de lo que llama contemporaneidad. Lo que caracteriza a la moda es introducir en el tiempo una discontinuidad que diferencia lo que en el presente es actual y lo que no, según esté o no a la moda. Aunque es percibida con claridad, esta diferencia es inobjetivable, de manera que la moda no se puede identificar con un momento determinado del tiempo. Más bien, representa un lugar donde cualquier momento del tiempo puede reaparecer en esos fenómenos de *revival* que todos conocemos. Habría que dudar, sin embargo, de que la moda sea el ejemplo más adecuado de lo que Agamben mismo pretende plantear. Lo que nos preguntamos ahora es qué es el presente que hemos de cuidar y en qué puede consistir ese cuidado. Pues bien, la moda parece ser una realidad demasiado formal como para servir de modelo para la ontología de la actualidad. Representa un fenómeno desligado de una determinación temporal concreta, como si fuera un puro acontecer remanente, en su constitutivo diferir de cualquier facticidad y libre, por tanto, del peso histórico-mundano que siempre acompaña a la existencia concreta. La connotación frecuente que la moda tiene de frivolidad, capricho o arbitrariedad parece responder a esa des-ligación con respecto a la realidad.

En ese aspecto, parece sin embargo mucho más potente como ejemplo de lo que el mismo Agamben quiere expresar la caracterización que Baudelaire ha hecho de la actualidad como modernidad y la lectura que Foucault ha realizado de ella en la línea de una

²¹ *Ibid.*, p. 298.

²² Heidegger, M., *Serenidad*, op. cit., p. 29.

²³ *Ibid.*, p. 28.

²⁴ “La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir...”. *Ibid.*, p. 28.

ontología del presente o de la actualidad. Como se sabe, el tema es tratado por Foucault, en relación con su lectura del Kant de *Was ist Aufklärung?*, en una de las conferencias que dio sobre ese tema ya al final de su vida. No quisiera ahora recorrer toda esa lectura sino sólo destacar algunas ideas que parecen fundamentales para nuestros propósitos²⁵:

1. La teoría baudelairiana es un ejemplo privilegiado de lo que Foucault llama “actitud de modernidad”, iniciada por el texto kantiano sobre la Ilustración: un modo de relación con el presente que incluye una manera de pensar y sentir, así como “...un modo de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea”²⁶.

2. La actitud de modernidad no es sólo, según Baudelaire, la sensibilidad hacia el acontecer, la novedad, lo transitorio. Más que el aprecio por la moda pasajera, que parece sólo instalada en el decurso temporal, el “pintor de la vida moderna” busca “heroizar el presente”: apoderarse de algo eterno en el presente, algo absolutamente valioso, su dignidad más propia, podríamos decir.

3. La actitud de modernidad no es tampoco una sacralización del presente con objeto de perpetuarlo. El pintor de la vida moderna no es el *flâneur*, curioso que vaga por las calles buscando el placer fugitivo de la circunstancia, lo cual representa otra forma de sacralización, podríamos decir, hedonista, del presente.

4. El fin que el pintor de la vida moderna persigue es “más elevado” que el del paseante: busca en el fugitivo presente, dice Baudelaire, “...algo que se nos permitirá llamar *modernidad*”. Y esa búsqueda va acompañada, como antes veíamos, de una disposición activa, diríamos que de una *operación*, que Foucault denomina aquí “transfiguración”:

“Transfiguración, que no es anulación de lo real sino juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad; [...] Para la actitud de modernidad, el alto valor del presente es indisociable de la obstinación en imaginarlo de otra manera y en transformarlo, no destruyéndolo, sino captándolo tal cual es. La modernidad baudelairiana es un ejercicio en el que la extrema atención a lo real es confrontada con la práctica de una libertad que simultáneamente respeta esa realidad y la viola”²⁷.

5. Foucault añade a esta caracterización de la modernidad en Baudelaire, que no es sólo una forma de relación con el presente, sino “un modo de relación consigo mismo”: ser moderno es “tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura”²⁸, haciendo de la propia existencia una obra de arte en la que se trata, claro está, de “inventarse a sí mismo”, no de descubrir un sí mismo secreto o una verdad oculta.

En la “actitud de modernidad” foucaultiana, se encierra el doble aspecto del cuidado: cuidado del mundo y cuidado de sí. Los dos aspectos implican, como antes veíamos, una

²⁵ Para la lectura más detenida de ese asunto, me permito remitir a mi estudio preliminar de Foucault, M., *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2006.

²⁶ Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?”, en *Sobre la Ilustración*, op. cit., p. 81.

²⁷ *Ibid.*, pp. 84-85.

²⁸ *Ibid.*, p. 85.

pertenencia y una tarea: lo real-presente es respetado y valorado de modo máximo, es nuestra propia realidad; la tarea a realizar con ella es, entonces, una operación hecha en su interior, pero no para encontrar allí un supuesto núcleo esencial que hubiera que preservar. El “alto valor del presente” reside en su no-coincidencia consigo mismo, eso que Agamben llamaba contemporaneidad, su ser-para-sí como distancia de sí. Es valioso el mundo que hace mundo, el yo que se hace a sí mismo, el dispositivo como subjetivación del mundo y mundanización del sujeto. La actitud de modernidad parece entonces ser el modo de existir o de habitar el mundo como lugar cuya intimidad más propia es la apertura a una infinita salida fuera de sí. Jean-Luc Nancy ha dado la definición certera de lo que es ese mundo, el mundo *como tal* —el objeto del cuidado y, por tanto, el sujeto de la salud y la enfermedad — : mundo es “...aquello *en* lo que puede abrirse un *afuera* y hacer experiencia”²⁹. La experiencia del mundo es la existencia como un estar en el afuera interior del mundo.

Cuidar es “el juego difícil” de decir sí y no al mundo y a sí mismo: sí al valor absoluto de lo que somos, a nuestro existir actual, del que no podemos separarnos, al cual no podemos traicionar con la afirmación de un ultramundo o un sujeto absoluto: “no tenéis derecho a despreciar el presente”, dice Baudelaire. Esa es nuestra dignidad, ese es nuestro sí. Sujeto y mundo no preexisten al cuidado, sino que son sus resultados, su experiencia afirmativa, la afirmación del valor de la experiencia como único constituyente de un sí mismo sin cumplimiento ni reposo, simple y puro respeto del existir hacia sí mismo. El sí no lo dice el sujeto: el sujeto (el sujeto mundial o mundialización) es el propio sí de la existencia —su sí-mismo—.

Cuidar es también decir no: decir no a la existencia determinada, que se ha identificado tanto con el mundo que ha evacuado todo vacío y exterioridad al afuera de otro mundo (sea el ultramundo ontoteológico, sea el recordado, nostálgica o utópicamente, mundo del sentido y del valor, que podría proporcionar la salvación a la vida). El cuidado niega, entonces, que el mundo tenga un sentido pero para lanzar la nuda afirmación de que el mundo *es* su sentido. El cuidado niega la existencia salvada para encontrar, precisamente, su salud en el existir soberano. El presente negado es la presencia del presente, lo que hace de él *también* una sustancia, aunque *no sólo*. Difícil juego del sí y del no, de que hablaba Foucault, auténtico *juego del mundo*, que hemos llamado al principio dispositivo: la pulsación vital de nada en todo, del infinito vivir en el viviente finito. Pero la dificultad de este juego está en que lo que se afirma y lo que se niega es *la misma cosa*, el mundo, el existir, la existencia: el mundo (el ser, podríamos decir *à la* heideggeriana) *como* existencia del existir. Y entre el existir y la existencia no hay diferencia —sino *diferancia*, es decir, realización concreta o existencial de la diferencia ontológica, identidad del ser-singular-plural con respecto a sí—. Ese es el corazón de las tecnologías del cuidado: el existir no se realiza sino a través de la existencia determinada. El cuidado lo es de que el vivir prosiga en el

²⁹ Nancy, J.-L., “Une expérience au coeur”, en *La Déclousion. Déconstruction du christianisme, 1*, Paris, Galilée, 2005, p. 123.

viviente, el existir en el existente, *en* el mundo y *como* mundo. En su diferencia, como diferencia. Si existir es hacer la experiencia del afuera, según decíamos, ese afuera se produce o acontece de modo totalmente mundano dentro del mundo. No es la irrupción de lo ultra o de lo altermundano. Las tecnologías designan precisamente esa materialización eventual del afuera, *la manera mundana en que el mundo hace mundo* y, por tanto, la manera en que es y puede seguir siendo mundo. El cuidado de la apertura del mundo sólo puede, en ese sentido, ser tecnológico. Su axioma: las tecnologías del mundo son capaces de hacer mundo y constituyen la condición más importante de su realidad y continuidad.

4. PENSAR LA NADA DEL MUNDO QUE HACE MUNDO

H. Arendt ha denominado “autoridad” precisamente al elemento, vinculado antiguamente con la tradición y la religión, que aporta al mundo la permanencia y la estabilidad que los seres humanos necesitan, por su finitud y mutabilidad. “Si se pierde la autoridad —afirma Arendt—, se pierde el fundamento del mundo”³⁰, lo cual no es una simple pérdida subjetiva de seguridad, un fenómeno psicológico, sino una pérdida objetiva, del mundo mismo, una “alienación del mundo” —como la denomina en *La condición humana*— que se cifraría en “...la pérdida de la capacidad humana de construir, preservar y cuidar un mundo que pueda sobrevivirnos y continuar siendo un lugar adecuado para que en él vivan los que vengan detrás de nosotros”³¹. La autoridad no es un hacer concreto, un poder, ni nada efectivo, sino algo “en cierto sentido nulo” —en palabras de Montesquieu, citado por Arendt— que aumenta, respalda y aporta la norma o medida de la acción. Pertenece al espacio de la fundación, como decíamos antes —no en vano la palabra y el concepto son estudiados por Arendt en relación con su genealogía romana, en la que es tan importante la experiencia sagrada de la fundación de la ciudad—.

El ámbito originario de la autoridad, antes que el político, es, para H. Arendt, el educativo. Allí adopta la forma de una responsabilidad con respecto al mundo, que es condición de la tarea de educar. “Ante el niño —dice Arendt—, el maestro es una especie de representante de todos los adultos, que le muestra los detalles y le dice: ‘Este es nuestro mundo’”³². Negarse a asumir esa “responsabilidad conjunta con respecto al mundo” impide absolutamente educar —algo que, precisamente, según Arendt, está ocurriendo en la actualidad y es la causa de la crisis de la educación y, probablemente, si no se enmienda, de un hundimiento irreparable del mundo común—³³. No es de extrañar que para Arendt la

³⁰ Arendt, H., “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, p. 105.

³¹ *Ibid.*, p. 105.

³² Arendt, H., “La crisis en la educación”, en *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, op. cit., p. 201.

³³ La confesión de desencanto ante el mundo de los educadores es muy vivamente expresada por Arendt: “Es como si los padres dijeran cada día: ‘En este mundo, ni siquiera en nuestra casa estamos seguros; la forma de gobernar en él, lo que hay que saber, las habilidades que hay que

“esencia de la actividad educativa” sea la conservación, la cual es, sin embargo, calificada por ella como destructora y ruinoso en términos políticos. Si se acepta y conserva políticamente el *statu quo*, el mundo se arruina: “...el mundo queda irrevocablemente destinado a la ruina del tiempo si los seres humanos no se deciden a intervenir, alterar y crear lo nuevo”³⁴. Para Arendt, la esencia de la educación es cuidar de que la posibilidad de la novedad, que mantiene al mundo vivo, no se agote. Educar es preservar el elemento “revolucionario” que hace que el mundo sea mundo³⁵.

Sabemos, sin embargo, que es frecuente estar tentado de buscar ese elemento revolucionario no ya en este sino en otro mundo. Y que la mejor forma de hacer mundo podría pensarse que es dar la vuelta al existente o “aparearse de él”, como decía aquel chiste del 68 revolucionario. Ni Arendt, ni la idea misma de tecnologías del cuidado del mundo que aquí intentamos construir, apuntan en esa dirección. Que el mundo haga mundo es siempre el resultado de una creación *ex nihilo* pero se trata, no de una nada distinta absolutamente del mundo, sino de la nada misma *del mundo* que se crea y se recrea. Uno de los pensadores más interesantes, a mi juicio, en la actualidad, de *esa nada del mundo que hace mundo*, es el francés Bernard Stiegler. En lo que sigue —y ya para terminar—, quisiera presentar las líneas generales de su proyecto que tienen que ver con nuestro problema. Su obra, ya muy extensa, marcada desde el principio por una fuerte impronta derridiana, pero integradora de la socio-onto-tecnología de Gilbert Simondon, ha sabido conectar o proseguir la desconstrucción con una reflexión ontológico-política que incluye un diagnóstico muy consistente del cierre actual del mundo y un programa terapéutico-filosófico inscrito en una estrategia más amplia de cuidado del mundo, denominado como “nueva crítica de la economía política”³⁶. La filosofía tiene para el pensador francés dentro de ese programa el papel de una farmacología. Pero, no se entienda mal, se trata de la

adquirir son un misterio también para nosotros. Tienes que tratar de hacer lo mejor que puedas; en cualquier caso, no puedes pedirnos cuentas. Somos inocentes, nos lavamos las manos en cuanto a ti”. *Ibid.*, p. 203.

³⁴ *Ibid.*, p. 204.

³⁵ “Porque está hecho por mortales, el mundo se marchita; y porque continuamente cambian sus habitantes, corre el riesgo de llegar a ser mortal como ellos. Para preservar el mundo del carácter mortal de sus creadores y habitantes hay que volver a ponerlo, una y otra vez, en el punto justo. El problema es, simplemente, el de educar de tal modo que siempre sea posible la corrección, aunque no se pueda jamás tener certeza de ella. Nuestra esperanza siempre está en lo nuevo que trae cada generación; pero precisamente porque podemos basar nuestra esperanza tan sólo en esto, lo destruiríamos todo si tratáramos de controlar de ese modo a los nuevos, a quienes nosotros, los viejos, les hemos dicho cómo deben ser. Precisamente por el bien de lo que hay de nuevo y revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora; tiene que preservar ese elemento nuevo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación”. *Ibid.*, pp. 204-205.

³⁶ Véase sobre esta denominación Stiegler, B., *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, Paris, Galilée, 2009. Stiegler no sólo ha desarrollado teóricamente sus propuestas sino que las acompaña de un espíritu emprendedor en el ámbito de la crítica de la cultura y la sociedad, dirigiendo el Institut de Recherche et d'Innovation (IRI) en el Centro Georges Pompidou de Paris o fundando la muy activa asociación *Ars Industrialis* (www.arsindustrialis.org).

filosofía en tanto que saber del *pharmakon*, que es veneno y remedio. El axioma de partida es lo que Stiegler ha llamado la “tecnicidad originaria” del mundo y del ser humano, es decir, la condición ontológica originaria es la falta o manquedad (*défaut*). El “juego del mundo”, como el propio Stiegler lo llama, es la conversión o transformación de esa falta en lo que hace falta (*le défaut / ce qu’il faut*), auténtica metamorfosis en que consiste propiamente la vida del mundo y que no ha dejado de producirse desde que existe el ser humano. Es la posibilidad de esa “revolución permanente” lo que hemos de cuidar³⁷. La tarea de la filosofía es, en primera instancia, la conceptualización de esa transformación de una falta en necesidad, movimiento que encierra una doble *epoché* o suspensión —“doble redoblamiento epocal”, lo llama—: la suspensión o indeterminación programática inicial y la apropiación proyectiva de la suspensión. La existencia del mundo exige, entonces, una constante retroproyección de la suspensión originaria —de la ausencia originaria de origen—³⁸. Esa retroproyección no es puramente ideal, sino que tiene condiciones técnicas y, especialmente hoy día, tecnológicas (las nuevas tecnologías relacionales, integradoras de las TICs y de las tecnologías audiovisuales). Y, como sospechaba Platón en el *Fedro*, esas tecnologías —allí, la escritura, mero recordatorio o *hypomnesis*, devaluadora de la verdadera anamnesis depositada en la palabra viva— son un auténtico *pharmakon*, que puede servir, bien a la construcción del mundo, bien a su destrucción. Lo que importa subrayar aquí —ya que no puedo sino mínimamente resumir algunos de sus principales argumentos— es que la tesis de Stiegler es ontológica: la tecnicidad no designa la mera instrumentalidad, no es un mero medio, sino que constituye la dimensión de apertura e indeterminación creadora del mundo. El presupuesto de esta tesis es la teoría simondoniana acerca del *modo de existencia de los objetos técnicos* —dicho con el título del libro de Simondon de 1958—. El objeto técnico, para Simondon, se caracteriza por su apertura, indeterminación o no-saturación y, por tanto, por su potencial neguentrópico³⁹. Pero más allá de Simondon

³⁷ “Tal es el juego de la *revolución permanente*, es decir, del *eterno retorno del mismo envite*: elevarse, ir más lejos en la composición de las fuerzas para que se descubra allí, en este proceso de individuación que es el devenir mismo, un porvenir de ese proceso, la posibilidad de su prosecución como invención de singularidades, que son las proyecciones incalculables de la apertura del juego, de lo que, en él, se juega de la indeterminación del porvenir, de su improbabilidad mejor o peor. Tal es la *eris*. La constancia de ese juego es la tecnicidad de la existencia: desde el *homo erectus* hasta nosotros, pasando por Lascaux, la *composición de la técnica con la vida*, que nosotros somos, como composición de lo muerto y de lo vivo, constituye ese proceso de constante transformación que es la individuación psico-social en tanto que doble redoblamiento *epochal* de la técnica, siendo ésta la *prosecución* de la vida por otros medios”. Stiegler, B., *Mécreance et discrédit. La décadence des démocraties industrielles*, Paris, Galilée, 2004, pp. 89-90. En *Ce qui fait que la vie vaut la peine d’être vécue. De la Pharmacologie* (Paris, Flammarion, 2010, p. 125) muy escuetamente: “La *falta* deviene lo que *hace falta*, es decir, aquello de lo que, como la Cosa, hay que *cuidar*.”

³⁸ Véase al respecto Stiegler, B., *La technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Galilée, 2001, cap. V: “Faire la différence”.

³⁹ “...el objeto técnico no existe solamente por el resultado de su funcionamiento en los dispositivos exteriores (...), sino por los fenómenos de los que es asiento: por ello, posee una fecundidad, una no-saturación que le da una posteridad”. Simondon, G., *Du mode d’existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989, p. 43. “...la máquina, obra de organización, de información, es, como la vida y con la vida, lo que se opone al desorden, al nivelamiento de todas las cosas que

quizás, la tesis de la tecnicidad originaria lleva a Stiegler a entender que la consistencia o mismidad del mundo es técnica: toda presencia es protésica, es realmente exposición o presentación —de nada, ausencia de origen—, de ahí que la fenomenalidad misma, todo aparecer en el mundo, posea un carácter fetichista⁴⁰. Desde este planteamiento, presupuesto en la idea misma de unas tecnologías del cuidado del mundo, se toma una importante distancia de aquellos diagnósticos, también ontológicos, pero que ven el cierre o agotamiento del mundo actual en clave de “ficcionalización del mundo” —dicho con la expresión de L. Sáez en su libro *Ser errático*—⁴¹. Al contrario, podríamos decir que el mundo es *constitutivamente ficcional*. Su sustancia y mismidad más propia es ese movimiento infinito del afuera que abre un espacio virtual donde habitar. El mundo como ficcionalidad en movimiento es lo que antes hemos llamado “dispositivo”. De modo que el vacío no es el problema ontológico, no es la enfermedad que aqueja al mundo; aquél es más bien una vivencia subjetiva o un fenómeno psicológico, una “pérdida del sentimiento de existir” —es decir, pérdida del “sentimiento de que vale la pena vivir la vida”—, según lo denomina Stiegler, que efectivamente caracteriza como síntoma, de modo muy singular, la experiencia de proletarización de la existencia en la actualidad⁴². El problema, entonces no está en el vaciamiento del peso ontológico del mundo sino, por el contrario, en la dificultad actual para llevar a cabo una apropiación de la apertura que permita mantener el mundo abierto y proyectar, por tanto, un futuro para ese movimiento ficcional.

Bajo esos presupuestos, se ve la necesidad de explicar cómo se produce esa proyección en la que la ficción o tecnicidad originaria da lugar al mundo en tanto que mundo. Una pieza fundamental de la hipótesis de Stiegler es, para ello, su teoría —no psicológica— de la atención, porque es ésta y son sus condiciones técnicas y tecnológicas de posibilidad, los responsables de la proyección del mundo como espacio de experiencia en que se constituyen los objetos y los sujetos correlativamente, y como trama intencional de sentido en que se integran retenciones y protenciones —Stiegler reinterpreta la teoría husserliana del tiempo inmanente—. Pero la atención es tanto “...la facultad psíquica de concentrarse sobre un objeto, es decir, de darse un objeto, [como] (...) la facultad social de cuidar este objeto”⁴³. Y “...la forma *mayor* de la atención” es el cuidado⁴⁴. La atención es el cuidado sin

tienden a privar al universo de los poderes de cambio. La máquina es aquello por lo que el hombre se opone a la muerte del universo; ralentiza, como la vida, la degradación de la energía, y se convierte en estabilizadora del mundo”. *Ibid.*, pp. 15-16. Sobre la apertura como rasgo esencial de las máquinas, ver en la misma obra las pp. 41 y 46.

⁴⁰ Un desarrollo mayor de este aspecto se puede encontrar en mi “Paris et les montagnes. Sur l’ontologie événementielle”, en *Revue Contre-Attaques*, Perspective n°3: Stiegler, editada por Alain Jugnon (en prensa).

⁴¹ Ver Sáez, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, cap. 10, § 2: “Crítica negativa de la ficcionalización del mundo”.

⁴² Ver Stiegler, B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d’être vécue. De la Pharmacologie*, op. cit, pp. 15, 51, 89, 255, etc.

⁴³ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁴ Stiegler, B., *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, Paris, Flammarion, 2008, p. 183.

el cual el mundo mismo —en su mismidad de acontecer infinitamente finito— se cierra o agota: “obsolescencia del mundo”⁴⁵.

Este es el diagnóstico de Stiegler: la actual destrucción sistemática de la atención, sobre todo juvenil, ejemplificada en el extendido y creciente síndrome de déficit atencional —es el asunto del que trata *Prendre soin. De la jeunesse et des générations* (2008) —, acarrea no sólo la liquidación de la facultad cognitiva, lo que llama la “estupidez sistémica”, sino una proletarización general que priva a los individuos de la experiencia y reduce el mundo a mera subsistencia⁴⁶. Incluso lo teórico mismo está sometido a esa proletarización en la forma de una inatención al plano de las idealidades o “consistencias” —como las llama deleuzianamente Stiegler— y una incapacidad para problematizar⁴⁷: incapacidad para acceder o elevarse al plano de la infinitud. En el ámbito del pensamiento filosófico la proletarización de lo teórico está representada por el naturalismo, la conversión de la filosofía en una ciencia humana y, en general, por aquellos modos filosóficos que olvidan el núcleo aporético-ontológico de su actividad teórica y, por tanto, desprecian el papel terapéutico del infinito⁴⁸.

El origen de la situación de obsolescencia actual del mundo está, en último término, en la ambivalencia misma del *pharmakon* tecnológico: la formación de la atención tiene, en general y de modo estructural, condiciones técnicas —como puede ser la escritura alfabética a partir del nacimiento de las sociedades históricas— que, en última instancia, son determinantes para la organización de los aparatos psíquicos, condicionantes de la sinaptogénesis, y elementos claves en la formación de lo que Stiegler llama —siguiendo a Simondon— “circuitos de transindividuación”, es decir, tejidos de significaciones compartidas. El *pharmakon*, que es condición de la formación de la atención y por tanto del cuidado, puede convertirse también en el veneno que transforme el cuidado en incuria. Es la consecuencia fundamental de la consistencia farmacológica del mundo, a la que me refería al principio: el mundo está constitutivamente expuesto a la incuria, “no hay paraíso en la tierra”⁴⁹. La ambivalencia del *pharmakon* es, por tanto, la de una prótesis o artificio que permite cuidar, y es su condición necesaria, pero que, al mismo tiempo, debe ser vigilada críticamente y sometida a su vez al cuidado. La situación actual parece ser, en este sentido, inédita: por primera vez en la historia del mundo está en peligro la posibilidad misma de curar los agenciamientos perversos del *pharmakon*, lo que ya hemos denominado el

⁴⁵ Stiegler, B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*. De la Pharmacologie, op. cit., p. 105.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 44, 89, 256; y Stiegler, B., *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, op. cit., pp. 60-61.

⁴⁷ Stiegler, B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*. De la Pharmacologie, op. cit., pp. 91, 211, 255.

⁴⁸ Infinitización de la existencia o “reencantamiento del mundo”. Éste es el título de uno de sus libros, en el que se expone el proyecto inspirador (y el manifiesto) de *Ars Industrialis: Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris, Flammarion, 2006.

⁴⁹ “La tendencia a la incuria es irreductible: no hay, no ha habido y no habrá jamás paraíso en la tierra. Es la razón por la que siempre hay que organizar una economía de la incuria cultivando sistemas de cuidado que suponen una inteligencia farmacológica, concretando de ese modo un arte de vivir, tramando múltiples terapéuticas”. Stiegler, B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*. De la Pharmacologie, op. cit., p. 202.

“segundo redoblamiento epocal”. El cuidado del mundo ha de serlo de su suspensión farmacológica originaria pero también de la delimitación o cierre de su horizonte como época o contemporaneidad (presente como infinitud finita, abierto por la exterioridad)⁵⁰. Como se ve, esta ambivalencia farmacológica da lugar a toda una complejidad real que ha de ser analizada. Su estudio (lo que llamaríamos en la terminología derridiana la “lógica del suplemento”) es el problema de la filosofía, lo que hace de ella una farmacología⁵¹. La terapia filosófica, como terapia del *pharmakon*, no es sin embargo la propuesta de un discurso normativo-trascendente que estableciera desde afuera su uso correcto: no es posible una cura del mundo a través de la superación de la tecnicidad. Cuidarse de que el *pharmakon* cuide es a su vez posible por un *pharmakon* que pudiera llegar a ser también dañino. La filosofía no ha de entenderse, entonces, como “farmacología general”, capaz de autofundamentarse, al estilo de la metafísica tradicional, con vistas a convertirse en *la* terapéutica social general. Precisamente, al contrario, la metafísica ha estado marcada en su origen por la negación de su dimensión farmacológica, es decir, por la negación del “carácter estructuralmente hypomnésico de la vida del espíritu”, es decir, las condiciones técnico-materiales de la actividad de pensar y de sus objetivaciones⁵². La filosofía como farmacología acepta esa dimensión técnica e institucional, material, como parte de sí misma y, al mismo tiempo, como exigencia de integrarse en un contexto disciplinar más amplio y no-jerarquizado, la “organología general” —con el término que Stiegler adopta de Simondon y Canguilhem—, formada también por otras terapéuticas socialmente establecidas, y encargada de la articulación del *organon* técnico con los órganos fisiológicos y socio-institucionales humanos. Aun siendo su corazón la filosofía como farmacología, la organología se extendería a un campo de estudio muy amplio: el mundo en tanto que articulación de lo vivo con lo no-vivo, proceso técnico autonormativo, producción y circulación immanente de sentido.

El meta-cuidado del mundo ha sido responsabilidad de lo que Stiegler llama “sistemas de cuidado”: la filosofía ha sido uno de ellos y, de modo más general, la educación. Su papel es, como hemos apuntado ya, vigilar que el *pharmakon* técnico implicado en la formación de la atención no la destruya. Esos sistemas integran técnicas e instituciones —“instituciones de programas” — diversas con el objeto de permitir y organizar el acceso a las idealidades o valores que aportan infinitud a la existencia y hacen deseable el mundo. La función del sistema escolar es permitir el salto al “plano de las consistencias”. Claro está que esas consistencias, idealidades o valores no vienen del cielo. Evidentemente, con la

⁵⁰ La situación actual del mundo es, por ello, de “hiper-epocalidad”, es decir, una suspensión que cierra el devenir y decreta el “*No future*”. *Ibid.* p. 224. Sobre el “redoblamiento epocal” como los dos tiempos del *pharmakon* ver, entre otras referencias, *ibid.*, p. 108; *La technique et le temps, I. La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994, p. 217; *La technique et le temps II. La désorientation*, pp. 15 y 55; *Mécréance et discredit, I. La décadence des démocraties industrielles*, Paris, Galilée, 2004, p. 90.

⁵¹ Sobre ello trató la conferencia que Bernard Stiegler impartió en Almuñécar el 25 de septiembre de 2008: “Filosofía e instituciones” (inédita), en el marco del Simposium Internacional *La filosofía fuera de sí*, organizado por el Centro Mediterráneo de la Universidad de Granada.

⁵² Cfr. Stiegler, B., *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, op. cit., p. 204.

caída del ideal teológico en la modernidad, las consistencias han dejado de caer de ningún lugar que esté fuera del mundo. Son producidos y proyectados ficcionalmente por el propio mundo (el mundo pasado) y guardados técnicamente en soportes materiales de la memoria —lo que llama Stiegler, en la terminología de un Husserl corregido, “retenciones terciarias”—, que están sometidos a variaciones y, por tanto, a condiciones técnicas. Como sabemos, el primero (o el primero reflexionado por la filosofía) es la escritura como *hypomnesis*. Los sistemas de cuidado, entonces, tienen la misión de generar *anamnesis* a partir de los *hypomnémata*. Ello es posible cuando éstos son capaces de generar “circuitos de transindividuación” en los que la interiorización de significaciones compartidas permite el paso al acto noético, es decir, la ampliación de lo sensible como sentido, la apertura o hacer mundo del mundo. Y hasta ahora se puede decir que lo han conseguido: las técnicas hypomnésicas o de formación de la atención, lo que en otro lugar Stiegler llama “las tecnologías del espíritu”, han servido al cuidado y, en sitios como la escuela, se ha cultivado ese uso —digamos— “mundial” de las técnicas espirituales.

El cambio actual en las condiciones técnicas de estos soportes materiales de la memoria es una auténtica mutación de las condiciones de acceso a las idealidades y, por tanto, de la apropiación de infinitud, de que depende la mismidad del mundo. Por un lado, la aparición de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, en convergencia con las tecnologías audiovisuales, permite condiciones de acceso a las retenciones terciarias de carácter absolutamente diferente a las que permitía el mundo del libro y la escritura. Por otro lado, la industrialización de la producción de esas tecnologías del espíritu ha abierto el campo de las industrias culturales y del consumo meramente pulsional de esos soportes de la memoria. El resultado es la destrucción de la libido, que está detrás de los diversos fenómenos de desafección del mundo, como si éste estuviera dejando de ser deseable. Stiegler ha asumido el diagnóstico certero que Deleuze hiciera en 1990 acerca de las sociedades actuales como “sociedades de control” que reemplazan a las antiguas sociedades disciplinarias⁵³. Sustituyen el encierro por la modulación, la fábrica por la empresa, la escuela por la formación permanente, el examen por el control continuo, las máquinas energéticas por las máquinas de información, el capitalismo productor por el superproductor y consumista. En ellas, la ciencia máxima e instrumento del control social es el marketing. En ese contexto, las “industrias de programas” se han apropiado de las psicotecnologías en detrimento de las “instituciones de programas”, como la escuela. El resultado es el surgimiento de una nueva modalidad del poder, el “psicopoder”, convertida según Stiegler en el centro de gravedad actual del biopoder⁵⁴, capaz de controlar y fabricar las motivaciones de los individuos con el concurso de saberes que lo refuerzan, como el marketing, pero sin una regulación que permita reconducir los procesos sociales hacia la formación de nuevos sistemas de cuidado que acojan las nuevas mutaciones organológicas.

⁵³ Cfr. Deleuze, G., “Postscriptum sur les sociétés de contrôle”, en *Pourparlers. 1972-1990*, Minuit, 2003, pp. 240-247.

⁵⁴ Cfr. Stiegler, B., *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, op. cit., pp. 183 ss.

En las actuales sociedades de control, un determinado uso de las psicotecnologías explota el dispositivo de construcción de la atención con fines económicos industriales pero, como ya hemos visto, esa explotación conduce a su misma destrucción. Ante esta situación, la propuesta de Stiegler es buscar en la filosofía, transformada farmacológicamente, la posibilidad de una “nueva crítica” que asuma, pues, como su condición misma, la originariedad del *pharmakon* y, a partir de ahí, haga posible una psicopolítica que sea capaz de dirigir al psicopoder evitando la destrucción del mundo a que éste conduce.

Los aspectos de esa crítica farmacológica: el estudio de la lógica del suplemento, por un lado, pero también de su historia (más allá, pues, de la gramatología derridiana), ya que el *pharmakon* posee una historicidad propia y está sometido a mutaciones cuyo conocimiento es necesario para que la terapia filosófica atienda a las raíces ontológico-eventuales — genealógicas— del mundo presente. Las tecnologías del espíritu están sometidas a una tendencia hacia la formalización y la discretización, que es lo que Sylvain Auroux ha llamado —y Stiegler con él— el “proceso de gramatización”⁵⁵. La gramatización ha hecho posible la vida del espíritu, es decir, la constitución de los saberes teóricos y prácticos. Y ahora, con las tecnologías relacionales, plantea un nuevo estadio organológico —un replanteamiento general de la articulación de los diversos órganos, biológicos, técnicos y sociales— cuyo agenciamiento ha de ser aún determinado o delimitado en sus condiciones de salud, es decir, con vistas a que ese agenciamiento pueda dar lugar a un dispositivo-mundo. Es lo que aún está por pensar. La crítica filosófico-farmacológica debe aportar indicaciones y criterios que permitan guiar una nueva “economía política de las tecnologías del espíritu”, una psicopolítica que sea capaz de dirigir al psicopoder evitando la destrucción del mundo a que éste conduce.

El programa de Stiegler desplaza la cuestión del cuidado desde el plano ético al político. Y, como vemos, conduciendo a una acción política determinada —una política pública de las industrias culturales— en la que la filosofía adopta un importante papel. Parece verse la dificultad de armonizar este nivel político concreto con el del análisis ontológico-político, que siempre exige un paso atrás o una retirada con respecto al primero. Si la cuestión fundamental de la crítica filosófica es la del infinito, como reconoce Stiegler⁵⁶, parece que esa cuestión exige ser traducida en términos de actividad, de *praxis* introductora de infinitud en ámbitos específicos y de una manera que *a priori* es difícil de determinar. No cabe duda de que el programa de Stiegler es seductor. Y lo es porque marca un camino teórico y político a la filosofía como ontología de la actualidad. El diagnóstico ontológico del hoy es acompañado de una terapia que, más acá o más allá de las psicoterapias neurocentradas y de los proyectos éticos bienintencionados, intenta mantenerse en el terreno no

⁵⁵ Auroux, S., *La révolution technologique de la grammatisation*, Mardaga, 1993; Ver, de Stiegler, entre otras referencias: *De la misère symbolique 1, L'époque hyperindustrielle*, Paris, Galilée, 2004, pp. 103-4, 111 ss.

⁵⁶ “La cuestión del infinito se ha convertido en la cuestión por excelencia de la economía política”. Stiegler, B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la Pharmacologie*, op. cit., p. 126.

fundamentalista del pensamiento ontológico-eventual buscando la manera de intervenir u operar en el espacio mismo donde acontece el mundo. La operación propuesta —que podemos designar con nuestro título como *tecnologías del cuidado del mundo*— está inserta como una técnica más en el dispositivo operatorio que es el mundo mismo, pero obedece a una necesidad, aporta una justificación y se rige por una norma. La norma de una salud que es el mundo mismo haciendo mundo⁵⁷.

⁵⁷ La finalidad del cuidado es expresada por Stiegler de diversas formas equivalentes que apuntan a un concepto de salud: el desarrollo de “un arte de vivir”, una creatividad (en el sentido de Winnicott), una normatividad (Canguilhem), la individuación (Simondon), la “Existance”.